23e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 11 — 14 MARS 1901

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ XLV. — Du progrès dans la morale de l'Eglise

HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE MORALE DEPUIS LES TEMPS LES PLUS RECULÉS JUSQU'A NOS JOURS. — LES VARIATIONS DE LA DISCIPLINE DE L'ÉGLISE ET LA LOI D'ÉVOLUTION. — QU'IL NE FAUT PAS CONFONDRE ADAPTATION AVEC PROGRÈS, ET QUE TOUT CHANGEMENT N'EST PAS PROGRÈS. — POURQUOI LES ENNEMIS DE L'ÉGLISE TIENNENT SI FORT A LA SOUMETTRE A LA LOI DU PROGRÈS.

Je n'oublie point la question très précise que m'a posée l'illustrissime et trop bienveillant correspondant dont j'ai cité la lettre au début de ces études sur le progrès. Il désirait, l'on s'en souvient, me voir aborder le problème historique des transformations qu'a subies la morale chrétienne, dans le cours des âges, et aussi, sans doute, le problème théorique des enseignements que peut comporter le fait indéniable de ces transformations.

Quelques lecteurs ont pu croire que je cherchais à me dérober, en aiguillant à côté, sur la ligne vague des relations générales de l'Eglise avec le progrès. Point ! et l'on me fera la grâce de penser que j'aurais évité de soulever la difficulté si je n'avais pas eu la franche intention de la résoudre. Mais, la résoudre sans des préliminaires, des définitions, des précisions indispensables, je n'y pouvais songer. Voilà toute la raison des articles précédents, destinés à préparer celui-ci, et où plusieurs peut-être auront été portés, de prime abord, à ne voir qu'un hors-d'œuvre. La voie étant désormais grande ouverte, entrons de suite au cœur du sujet.

Les faits, d'abord.

Quelle différence, n'est-il pas vrai, entre le manuel de casuistique des temps apostoliques, s'il en avait existé un, et nos modernes théologies morales, dont les plus modestes atteignent toujours, au minimum, l'ampleur de deux très respectables in-octavo, sans compter le complément des *casus conscientiæ,* à peu près de mêmes dimensions ?

Mieux que cela ! Les « théologies morales » sont d'invention relativement récente. Les « manuels, » dans la forme classique où nous les avons aujourd'hui, ne remontent guère au-delà du XVIIe siècle, mettons au XVIe avec Cajetan et les premiers auteurs de *Summula peccatorum.* En réalité, on pourrait presque les dater seulement de la *Theologia moralis* de saint Alphonse. Ce qui ne veut pas dire que l'étude de la théologie morale n'existait pas avant le XVIe siècle. Nos bons vieux scolastiques, dans leurs savants traités, lui ont donné assurément une large place, à mesure que le développement de leurs *Cursus* ou de leurs commentaires sur le *Maître des sentences* leur offrait l'occasion de parler des habitudes, des vertus, des péchés, des sacrements, des lois, etc. Mais cette forme d'enseignement n'était déjà plus celle que nous avons aujourd'hui. On ne connaissait pas alors la séparation du dogme et de la morale, et si l'on peut dire qu'il y a beaucoup de morale dans saint Thomas d'Aquin, et de la plus profonde, et de la plus détaillée, surtout dans la *Seconde-seconde,* il n'en reste pas moins vrai qu'on ne trouve aucun traité spécial de « théologie morale, » aucune synthèse, d'ensemble à part, de la théologie et de la pratique des mœurs, ni dans saint Thomas, ni dans les scolastiques qui l'ont précédé. Dans ce temps-là, sans doute, l'on savait assez l'*Ethique* naturelle et les principes fondamentaux de la morale révélée pour s'en servir sans recours à des manuels spéciaux de casuistique.

Que si nous poussons un peu plus loin encore notre enquête historique, jusqu'à l'ère patristique,

on ne trouve même plus, dans l'ensemble des préoccupations doctrinales de ces époques primitives, aucun enseignement didactique proprement dit de la théologie morale. Des études ascétiques, sur des sujets très disparates, oui, beaucoup ; des polémiques apologétiques portant, de ci, de là, sur certains points plus difficiles ou plus discutés de la pratique évangélique, oui, encore ; beaucoup de pieuses et très élevées considérations morales au cours des œuvres que les Pères ont consacrées à la défense de l'Eglise, à la preuve de ses dogmes, à la justification de sa discipline, oui, c'est vrai, toujours. Mais qu'on me dise ce qu'il y a de « théologie morale » en tout cela, au sens où on l'entend aujourd'hui ! S'il est possible de *tirer* des Pères avec un outil un peu subtil une foule de bonnes choses, d'excellentes et très solides propositions en fait de morale, il est bien certain cependant qu'ils n'ont point, eux, éprouvé le besoin de procéder à un pareil travail, et donc, que leur manière large, diffuse, à très grands traits, d'entendre l'enseignement de la morale chrétienne, suffisait aux fidèles de leur temps.

Enfin, quelle « théologie morale » a élucidé les *dubia* de conscience des premiers chrétiens, voisins des apôtres et de Notre-Seigneur, tout à l'aurore de l'Eglise ? On ne manquait pourtant point alors de *casus* assez compliqués, aussi difficiles et courants que les nôtres, par exemple sur le chapitre éternel de la « coopération. » Je vois bien dans le Nouveau Testament et dans les premières assemblées d'évêques en conciles la résolution de certains de ces cas embarrassants de coopération. On avouera tout de même que si les fidèles n'avaient pas d'autres manuels casuistiques que ceux-là, c'était peu, en tout cas, si l'on compare leur temps avec le nôtre.

Une conclusion, au moins, rigoureusement certaine, ressort de tout ceci : c'est que la morale était plus simple autrefois qu'aujourd'hui. Reste à savoir si, en se compliquant, elle a fait des progrès ; c'est ce que nous verrons tout à l'heure.

Tout d'abord, une explication très naturelle des modifications (je n'emploie que ce mot peu compromettant, jusqu'à nouvel ordre) survenues dans la morale, se tire des changements survenus dans les institutions et les codes.

Au fond, la morale, en tant que préposée à la résolution des cas de conscience au for interne, n'est rien autre chose que l'appréciation des actes humains au point de vue de leur difformité ou conformité avec les lois. Plus donc se complique l'organisme des institutions dans une société, plus nombreuses deviennent les lois, et plus aussi, par là-même, se multiplient les occasions d'agir bien ou mal, les occasions d'obéissance méritoire au législateur ou de révolte peccamineuse contre son autorité. Or, les codes grossissent à mesure que se développent dans leur infinie variété les expansions sociales de l'activité humaine qui réclament les interventions du législateur pour maintenir intact au milieu de ce tourbillon le droit suprême fondamental de l'honnêteté morale privée et publique.

L'Eglise, avons-nous dit, *accompagne* toujours fidèlement les peuples, sans les *suivre* ni les *précéder*, à travers les vicissitudes de leur vie sociale, tantôt progressives, tantôt regressives, à travers les transformations et déformations, progrès et décadences, de leurs institutions, suivant le jeu des circonstances dont, en fin de compte, seule la Providence de Dieu tient en main tous les fils.

Le droit canonique, qui n'a été, tout à fait à l'origine, que le droit évangélique et le droit apostolique, a donc dû s'accroître peu à peu des lois ecclésiastiques rendues nécessaires par les nouveautés temporelles survenues dans la « civilisation » des sociétés. De là le mouvement, facile à suivre, qui a déterminé l'augmentation continue du *Corpus Juris*, jusqu'aux proportions gigantesques qu'il atteindrait à l'heure actuelle si l'on voulait y joindre les conciles, les constitutions pontificales, les décrets de congrégations et autres documents législatifs analogues qui ont vu le jour depuis le XVIe siècle, époque de la clôture officielle du vieux *Corpus Juris*, sans compter les autres pièces législatives plus anciennes qui n'y figurent pas.

Ainsi, le changement des civilisations a nécessité le changement et la multiplication des lois et, par contrecoup, la complication de la casuistique. En d'autres termes, l'Eglise, dans sa vigilance attentive à procurer aux hommes la plus grande somme possible de bien surnaturel, a modifié les rouages de sa propre discipline et moulé pour ainsi dire ses influences morales sur la matière incessamment variée que lui ont offerte au cours des âges les modifications naturelles des sociétés et des individus.

Qu'on me permette, en passant, l'emploi d'un assez vilain mot pour bien préciser ma pensée. L'Eglise est une grande « opportuniste. » *Pro opportunitate temporum*, dit à chaque instant la langue de son droit, quand il s'agit de dispenses, de concessions, d'interprétations bénignes, de tolérances enfin ou de changements de pratique à introduire dans la direction de la vie chrétienne, en raison des nécessités ou besoins nouveaux créés par des circonstances inédites. C'est bien cela ; et, au fond, toute l'histoire des variations du droit et de la morale ecclésiastiques reviennent là. Nous verrons bientôt à définir au point de vue de l'idée du *progrès* la nature exacte de ces variations dans la morale de l'Eglise. N'anticipons pas. Pour le moment nous n'avons qu'à constater un fait historique certain, et à en pénétrer les causes.

L'Eglise n'est pas, comme le langage vulgaire le laisse trop supposer, une société à part, complètement distincte et séparée de la société civile. Il n'y a pas, d'un côté, une société naturelle d'hommes absolument indépendante dans son organisme propre, et de l'autre une seconde société surnaturelle d'hommes indépendante de toute

autre dans son organisme propre. D'un mot : les deux sociétés ont *la même matière :* le composé humain; d'où une nécessaire et rigoureusement essentielle communication de l'une avec l'autre; d'où impossible séparation totale des deux, malgré leur distinction *formelle*, comme on dit en langue d'école, malgré la distinction très nette de leurs fins, de leurs moyens, de leur autorité.

Tel le grand arbre qui plonge ses racines dans la terre, où il puise les sucs nourriciers qui font la base de son alimentation, et pousse vers le ciel ses rameaux, ses feuilles, ses fleurs et ses fruits, du côté du grand air et du soleil, sans le concours desquels sa végétation resterait incomplète, atrophiée, monstrueuse, radicalement insuffisante au développement normal et plein de tout son être spécifique, telle, dis-je, est la société humaine, unique, arbre géant, dont la vie commencée dans les bas fonds de la nature, reçoit des surnaturelles irradiations de la foi et de la grâce le complément, l'efflorescence, la fructification finale qui la mènent au point précis de perfection idéale que lui a assignée pour terme son auteur, Dieu créateur et rédempteur.

On a tort, par conséquent, d'imaginer pour l'Eglise une sorte de vie à part, séparée de la vie sociale civile et naturelle, à marche et à développement parfaitement autonomes, sans relation de dépendance matérielle forcée avec la marche et le développement de sa voisine qui, elle non plus, d'ailleurs, n'a pas, dans le plan divin, de vie propre complète capable de se suffire entièrement à elle-même en dehors du très essentiel complément que la révélation et l'Eglise lui apportent.

Quoi d'étonnant, dès lors, si les accidents qui surviennent dans la végétation naturelle de la société civile ont leur fatal contrecoup du côté des vivifiantes influences surnaturelles de l'Eglise? Celle-ci n'a pas reçu le pouvoir de façonner à son gré, *a priori*, de par sa propre autorité, les éléments matériels de la vie humaine sur la terre. Elle les prend comme on les lui donne; elle les dirige, les transforme si elle peut et comme elle peut, et tâche à les mettre dans le meilleur état possible de sanctification. Vu la supériorité de son œuvre finale et de ses moyens, la nature, en droit, en thèse, devrait toujours s'incliner devant elle, n'agir jamais qu'en harmonique concordance avec ses surnaturelles inspirations. Ce serait la perfection. Mais, en deçà de cette perfection, il reste vrai toujours que le rôle de l'Eglise n'est pas de créer à l'origine la vie naturelle ou civile sur la terre, et que, en tous cas, elle a reçu mission, dans les *mandata* évangéliques, de prendre l'arbre social humain comme le lui donneront les circonstances qu'il lui faut subir, pour le vivifier tel quel, et quand même, et en tirer, malgré les défauts de sa végétation naturelle et la malice des hommes, tous les fruits possibles de grâce en ce monde et d'éternel salut dans l'autre.

Le rappel de ces principes était nécessaire pour bien comprendre comment le prétendu « développement moral » de la société ecclésiastique n'est en somme qu'un changement, par choc en retour inévitable, imposé à ses procédés de sanctification par les conditions variables de la matière sur laquelle il lui faut opérer.

Oui, assurément, la discipline et la morale de l'Eglise ont changé beaucoup et changeront encore dans la suite des temps. Sa hiérarchie s'est enrichie de degrés nouveaux. Elle a créé des institutions inconnues des Apôtres; elle a mis en œuvre, peu à peu, une foule d'institutions inédites pour l'exercice détaillé de son quadruple pouvoir, d'enseigner, de légiférer, de juger et de punir. Oui encore, parmi ces institutions, beaucoup ont disparu après avoir vécu pendant tout le temps où elles ont été utiles, et d'autres les ont remplacées, toutes différentes, qui céderont à leur tour la place à de futures « nouveautés » disciplinaires ou morales. Oui, tout cela est parfaitement vrai, et personne ne songe à le nier.

Mais, ce qui est vrai aussi, c'est que tout cela n'est point un *développement spontané* de l'Eglise, un mouvement propre à elle seule, indépendant des exigences temporelles des sociétés et des individus. Tout cela, qu'on l'entende bien, est pure *adaptation* contingente, plus ou moins durable, de l'Eglise aux conditions de la matière sur laquelle il lui faut exercer son influence surnaturelle. Tout cela enfin ne prouve point qu'il y ait *progrès* dans l'Eglise. C'est ce que je me propose maintenant d'établir avec soin, pour ce qui concerne la morale, puisque pour le dogme la chose est plus claire, et que d'ailleurs nous en avons déjà dit un mot précédemment.

Serez-vous de mon avis, cher lecteur? Il me semble que représenter l'Eglise comme une société *à progrès*, tout comme les sociétés naturelles, est risquer une idée et une formule singulièrement dangereuses. Formule et idée chères à nos modernes critiques irréligieux, pour cette très simple raison qu'ils aiment à mettre le plus possible l'Eglise au niveau et dans les conditions communes des autres sociétés naturelles, afin de la mieux laïciser, de la mieux naturaliser.

Les récents historiens allemands de l'Eglise, imités en cela, hélas! par certains historiens français catholiques, parlent couramment de l'*évolution* de l'Eglise. Ils montrent ses origines rudimentaires, la différenciation (c'est leur mot) croissante des parties de son organisme social, la complication de ses institutions disciplinaires, le développement graduel de sa hiérarchie, la multiplication de plus en plus accentuée et précise de ses moyens d'action. Et de ce tableau savamment brossé sur une idée préconçue, — l'idée de *progrès*, — ils invitent leur lecteur à conclure que, comme toute institution *humaine*, l'Eglise subit la grande loi naturelle d'évolution. De là à conclure que, si elle se révèle si humaine et naturelle dans la suite de son histoire, elle pourrait bien être naturelle et œuvre humaine aussi dans ses ori-

gines, il n'y a qu'un pas ; et ce pas, beaucoup de modernes penseurs libres l'ont franchi.

L'argumentation, il faut l'avouer, est séduisante. Car enfin, si rien ne se révèle dans la marche en avant de l'Eglise qui ne soit réductible aux lois ordinaires du développement des autres civilisations, pourquoi admettre dans son institution un caractère miraculeux, transcendant, spécialement divin, qui ne se montre pas dans tout le cours régulier de son histoire ? — C'est un sophisme, évidemment ; sophisme, malgré tout, difficile à démêler, et qui, auprès de bien des esprits non prévenus, prend vite les apparences d'une argumentation sérieuse.

Non ! L'Eglise ne fait pas de *progrès*. Non, il n'y a pas et ne peut pas y avoir d'*évolution* dans l'Eglise. Non, les transformations de sa discipline et de sa morale ne sont point du tout, comme dans les autres sociétés humaines, les étapes ou épisodes d'une marche quelconque *en avant*.

L'Eglise, il faut le répéter, est sortie des mains de Jésus-Christ complète, investie de tous ses droits, de tous les pouvoirs utiles pour sa mission. Le reste de sa vie à travers les siècles ne pouvait être, n'a été et ne sera jamais qu'une *simple adaptation* de ces pouvoirs et moyens aux conditions matérielles qui lui sont imposées par la diversité des civilisations humaines naturelles. Voilà la vérité, toute la vérité.

Il y a un abîme entre ces deux mots *progrès* et *adaptation*.

Le premier dit marche en avant, conquête de terrain inconnu ou non possédé encore, addition de perfection, invention, découverte, substantielle nouveauté enfin, transformations successives, hasard et contingence, produit d'énergies naturelles, accumulation des fruits du travail humain, etc.

Le second dit immobilité fixe d'une chose qui existe entière, parfaite à l'avance, et subit des déformations suivant les reliefs de l'objet sur lequel elle s'applique ; et c'est tout. *Adaptation* se dit du vêtement qui ondule en mille plis différents sur les formes variables des sujets qu'il recouvre, de la cire qui épouse toutes les saillies des moules où on la fait pénétrer. *Adaptation*, c'est appropriation, application, accommodement ; c'est flexibilité plus ou moins élastique d'une chose, encore une fois, préexistante, et ce n'est pas le moins du monde découverte, opération inédite d'un être nouveau.

Or, si le phénomène de l'*adaptation* se rencontre à tout instant dans l'histoire de l'Eglise, nulle part je n'y vois le phénomène du *progrès*, nulle part le phénomène de l'*évolution*, tels qu'on les entend, et avec raison, dans le développement naturel des civilisations humaines sur la terre.

Ou plutôt, afin de couper court à une difficulté, serrons encore de plus près les termes, et disons : s'il y a progrès quelque part en cette affaire surnaturelle, ce n'est pas, certes, du côté de l'Eglise, dans sa constitution ou sa puissance vitale, c'est dans *les effets* de sa mission.

Oui, très bien ! l'Eglise est en progrès quand elle sanctifie et sauve un plus grand nombre d'âmes ; elle est, en quelque sorte et objectivement, en décadence dans le cas contraire. Mais qui ne voit que ce n'est pas là un progrès à mettre sur le compte de l'Eglise elle-même. La preuve ? La voici : il suffit que les sociétés civiles fassent moins obstacle à son œuvre pour que, tout de suite, restant identique à elle-même, elle produise des fruits de grâce plus abondants. Direz-vous que ce « progrès » suppose de la part de l'Eglise une évolution quelconque, quand il a simplement pour cause la cessation de l'attitude persécutrice du côté de la société civile ? Qu'on parle donc, si l'on y tient, de progrès dans l'Eglise considérée en bloc, tête et membres, société et individus, forme et matière, quand il s'agit d'un plus grand nombre d'âmes sauvées, je le veux bien. Mais qu'on n'applique pas ce mot à l'Eglise elle-même, à la perfection propre de ses moyens d'action, qui étaient tous au complet du temps de Jésus-Christ, exactement ce qu'ils sont aujourd'hui et ce qu'ils seront demain, ici et partout, jusqu'à la fin des siècles.

Sera-ce un progrès, je vous prie, une évolution de l'Eglise, quand le pouvoir civil lui restituera le libre exercice de ses *immunités*, vieilles en droit comme sa propre existence ? Et pourtant, il y aura du « nouveau » ce jour-là, chez elle, et du nouveau de perfection. Progrès, n'est-ce pas, par rapport au temps présent dans la pratique de son droit... Mais, droit nouveau ? perfectionnement de son être social, de sa puissance, de ses moyens divins de sanctification ? Non, évidemment ! Adaptation nouvelle, plus parfaite des *mandata* qu'elle a reçus de son Fondateur ; c'est tout. Et rien qu'*adaptation ;* pas l'ombre de *progrès !*

Nous avons aujourd'hui des chanoines. Nous n'en avions pas autrefois. Ils ont été inventés vers le VIII[e] siècle. Nous n'en aurons peut-être plus dans cinquante ans. Eh bien ! quoi ? Où apercevez-vous l'*évolution*, le *progrès* là-dedans ? Au VIII[e] siècle l'Eglise a trouvé une bonne circonstance pour adapter mieux le gouvernement épiscopal aux diocèses, pour adapter mieux le service public de la prière, en instituant ce vénérable sénat des Ordinaires. Etait-ce un *progrès ?* Non ! pas plus que ce ne sera pour elle une *décadence* le jour où ledit vénérable corps viendra à disparaître ; pas plus que ce n'est une imperfection substantielle, un obstacle à sa mission que de n'avoir point de chanoines dans les missions du Congo, de la Chine ou de la baie d'Hudson. N'est-ce donc point la même Eglise de Dieu qui vit en pleine possession de toute sa force surnaturelle, dans ces pays-là aussi bien que dans le nôtre où il existe encore des chanoines ?

Prenez toutes les institutions dont s'est ainsi « enrichi » (?) le grand corps de l'Eglise pendant dix-neuf siècles. Vous n'en trouverez pas une seule dont vous puissiez dire que son établissement a apporté une perfection nouvelle à l'Eglise en elle-

même, pas une dont la disparition doive amoindrir sa puissance surnaturelle, pas une qui soit capable d'y ajouter un iota, pas une non plus qui ne trouve son adéquate explication dans la simple *adaptation* de l'Eglise aux circonstances des temps, des lieux et des personnes, pas une, enfin, où l'on doive reconnaître un phénomène d'évolution, conforme à la loi naturelle du progrès indéfini.

J'en demande très respectueusement pardon à mon lecteur. Ce sont là peut-être vérités certaines depuis longtemps et banales pour lui. Je le crois cependant assez au courant de ce qui se chuchotte et s'imprime, même dans le voisinage du clergé, pour espérer qu'il m'excusera d'avoir insisté un peu.

Cette doctrine, absolument vraie, qui substitue aux mots malencontreux, et qui sonnent faux, de progrès et d'évolution, celui tout simple d'adaptation, quand il s'agit des changements survenus dans le droit et la morale de l'Eglise, cette doctrine a le double avantage : 1° de sauvegarder le caractère pleinement surnaturel de la société-Eglise, à l'encontre de ceux qui s'acharnent à la diminuer par des interprétations naturalistes de sa vie à travers les âges ; 2° de couper court aux enthousiasmes périlleux de certains néo-catholiques qui rêvent pour l'Eglise un progrès idéal d'avenir, radicalement faux et impossible, et travaillent, sous l'empire de ce rêve, à la « débarrasser » de certaines vieilleries, à l'embellir, disent-ils, à la dorer sur tranche, persuadés peut-être, les pauvres ! que Jésus-Christ l'a faite susceptible de cette évolution et de ces clinquants pour la plus grande réjouissance et séduction naturelle des gens qui n'ont pas sa foi, qui n'entendent rien à sa mission exclusivement surnaturelle.

Voici encore une constatation curieuse à l'appui de cette doctrine. On connaît l'esprit *traditionnel* de l'Eglise, sa répugnance aux nouveautés. Est-ce là le propre d'une société susceptible de progrès, et qui progresse réellement ? Tout autre est l'allure des sociétés naturelles, des œuvres de nature en général. Pour celles-là, l'amélioration perfective indéfinie est la loi normale ; elles la cherchent sans cesse, avec raison, alléchées par l'appât d'une plus grande perfection possible d'être et d'opérations. Comment expliquer que l'Eglise soit assez peu soucieuse de ses propres intérêts pour rester totalement insensible à un pareil appât, sinon par cette raison qu'elle se sait en possession complète des *verba vitæ æternæ* qui n'ont aucun progrès à faire, rien à mendier, en fait de perfectionnement, aux richesses indéfiniment croissantes de la nature ? Aussi, la société ecclésiastique, dont ce n'est point le caractère de travailler à son propre perfectionnement ni de courir à la découverte de nouveautés surnaturelles, a-t-elle dans sa vie quelque chose de l'immobile éternité de Dieu même. Elle change, sans jamais changer ; elle change, mais, remarquez-le, jamais spontanément, pour son propre compte et son propre progrès intérieur, jamais sans y être sollicitée ou forcée par les changements de l'évolution naturelle de la vie humaine auxquels il lui faut toujours trouver le moyen d'adapter sa mission surnaturelle, ses dogmes et sa morale.

Ses ennemis ont voulu voir dans ce conservatisme traditionnel obstiné — *nihil innovetur nisi quod traditum est* — une preuve de son hostilité à priori à l'endroit de la civilisation progressive des sociétés civiles. Erreur ! Cette attitude, chez elle, part d'un tout autre principe. Ce n'est pas le progrès matériel ou scientifique qui peut jamais l'inquiéter ; nous avons dit même dans quel sens et de quelle manière elle l'aime et le souhaite. Ce qui l'effraie, c'est la mobilité des institutions morales. Elle sait que la stabilité des coutumes acquises est pour elle un précieux auxiliaire de son œuvre sanctificatrice et que le désarroi initial des nouveautés offre trop souvent aux hommes faibles ou méchants des occasions d'ébranler la foi et la bonne pratique habituelle de la vie chrétienne. Elle sait aussi que le respect de l'autorité, de la pratique consacrée par l'usage et la tradition vénérable des ancêtres, est grandement utile au maintien des bonnes mœurs. Elle sait enfin qu'il y a toujours pour ses enfants péril à déserter une voie connue et sûre pour s'aventurer en des chemins inexplorés. Tout cela la porte nécessairement à se montrer, non pas l'ennemie des nouveautés bonnes, mais gardienne vigilante des traditions morales justifiées par la constatation des bons fruits de salut qu'elles ont portés.

Il est faux, néanmoins, que cette obstination prétendue de l'Eglise à serrer le frein au mouvement moral qui entraîne les peuples dans l'inconnu de l'avenir soit absolue et déraisonnable, comme d'aucuns le prétendent. De bonne grâce, très souvent, sans y être contrainte par la marche en avant de l'histoire, l'Eglise a consenti à modifier ses propres institutions, soit pour les mettre en harmonie avec la transformation des sociétés, soit même pour diriger par avance sur la bonne route ces transformations prévues par elle et jugées utiles à sa fin. Un prochain article dira ce qu'il faut au juste penser, au point de vue des principes et de l'immutabilité des règles du bien et du mal dans les mœurs chrétiennes, de ces changements parfois profonds que l'Eglise a introduits à diverses époques de son histoire et qu'elle introduira encore, sans doute, plus tard, dans l'économie de son droit et de sa théologie morale.

Je ne retiens aujourd'hui de ce fait qu'une double conclusion qui confirme tout ce que nous avons établi jusqu'à présent, à savoir : 1° que l'Eglise, encore une fois, n'est point à priori l'ennemie du progrès en soi ; et 2° que si elle est par tempérament une société jalouse de ses traditions, essentiellement conservatrice, c'est qu'elle n'est pas une *société à progrès*, et, par conséquent, que ses principes dogmatiques aussi bien que l'histoire de sa vie démontrent qu'elle a été instituée du premier coup parfaite par son fondateur Jésus-Christ, qu'elle n'a aucun « perfection-

nement » à attendre des œuvres du temps ou de l'espace, rien de la loi naturelle d'évolution des sociétés, au-dessus de laquelle planent, comme le ciel sur la terre, les *Mandata* surnaturels évangéliques qu'elle tient de Dieu, qui sont toute sa raison d'être sociale, toute sa puissance intellectuelle et morale transcendante parmi les peuples.

Un mot encore, décisif. S'il faut parler progrès, n'est-il pas vrai que l'Eglise, en tant qu'Eglise, est en progrès supérieur et en pleine perfection, là où elle exerce le mieux, dans la plus parfaite efficacité pratique idéale, le ministère de sanctification et de salut pour lequel seul Jésus-Christ l'a instituée ? Or, voyez ce qui s'est passé à l'origine des temps chrétiens et ce qui se passe encore dans certaines chrétientés de sauvages nouvellement convertis. Là, point d'organisme hiérarchique compliqué ; tout est simple, rudimentaire ; rien du prétendu progrès de l'Eglise parmi les mondes civilisés. Et cependant, l'Eglise fait là son œuvre avec la dernière perfection, quoique avec la dernière simplicité. Pour un peu, il faudrait dire que, si progrès il y a, le progrès pour elle n'est pas du côté où nos modernes historiens évolutionnistes prétendent l'apercevoir.

La vérité est qu'il n'y a pas plus progrès ici que là. Il y a dans les deux cas la même immuable Eglise qui adapte différemment ses moyens d'action surnaturelle à la condition matérielle des hommes auxquels elle a affaire. Elle n'est pas plus embarrassée de l'état sauvage que de l'état civilisé. Une seule chose peut la gêner : la mauvaise volonté des hommes dans quelque degré de civilisation qu'ils se trouvent. Or, les hommes *bonæ voluntatis* se peuvent rencontrer partout, comme aussi ceux qui sont *malæ voluntatis*. Son rôle éternel, éternellement identique à lui-même, est de faire pénétrer la foi dans les intelligences, la grâce sanctifiante dans l'âme, la vertu dans la volonté. La diversité des moyens lui est imposée par les circonstances d'ordre naturel qui échappent à son choix, et malheureusement le plus souvent à sa direction salutaire. Qu'importe ! Le Christ l'assiste toujours, sous toutes les latitudes, dans tous les temps, à travers toutes les formes de gouvernement, tous les genres de progrès et de décadences sociales. Tantôt meilleure, tantôt pire est sa condition au milieu de ces vicissitudes temporelles ; entendez : meilleure ou pire, non en raison de sa plus ou moins grande perfection intrinsèque, qui reste la même toujours substantiellement, mais à cause du concours ou de l'opposition qu'elle rencontre du côté de la matière changeante, sujette à évolution, qu'elle s'efforce de rendre souple aux influences surnaturelles de la grâce.

Conclusion : L'Eglise ne fait pas de progrès, n'en peut faire aucun. Elle opère dans ses institutions des changements de surface qui ne sont que des adaptations différentes de son droit et de sa morale fondamentale, rien de plus. Repoussons l'idée moderne qu'on essaie d'en donner aujourd'hui aux peuples en imaginant faussement, dans ses prétendus développements évolutifs, une analogie compromettante avec la « marche en avant » des sociétés naturelles. Gardons-lui scrupuleusement son caractère transcendant, surnaturel, divin, parfait dès l'origine ; et, loin de nous en alarmer, loin surtout d'y voir des manifestations de progrès ou de décadence, préparons-nous plutôt à admirer la perfection de sa vie et l'infinie souplesse de ses ressources dans les fluctuations historiques de sa morale.

(A suivre).

NOUVEAU COMMENTAIRE

SUR LE JUBILÉ DE 1901

Nous avons reçu quelques objections et plusieurs demandes d'explications au sujet du commentaire publié au n° 7 sur le jubilé actuel.

Plusieurs questions se trouvent résolues par la réponse de la S. Pénitencerie que nous avons donnée à la page 181. Nous répondons aux autres dans les pages suivantes.

Nous avons suivi l'ordre de notre premier commentaire.

I. — Les visites

1. Quelles églises faut-il visiter ? — 1° *Que faut-il entendre par* ÉGLISE ? — Le mot *église* n'est-il pas pris ici dans le sens strict, opposé à *oratoire ?* Il en est qui le pensent.

La preuve que nous en donne un correspondant, c'est l'emploi du *seul* mot *ecclesia*. Dans le jubilé de 1886, on avait mis le mot *templa*, qui s'emploie, dit-on encore, pour les *églises* et les *oratoires*. Il y a encore d'autres raisons, que nous discuterons plus loin.

Or, la *Nouvelle Revue Théologique*, en commentant la constitution de 1886, regardait les mots *église* et *temple* comme absolument synonymes, et pouvant l'un et l'autre dans les *bulles de jubilé* comprendre les *chapelles publiques*. « Il faut examiner, y lit-on, ce que la Bulle entend par une *église* ou un *temple*, et on peut se demander si les chapelles publiques sont comprises sous ce nom [1]. »

Or, nous verrons à la question suivante que la S. Pénitencerie met aussi les oratoires publics au nombre des églises pour les questions de jubilé.

2° *L'évêque peut-il désigner toutes les chapelles publiques qui sont sur une paroisse, et, en particulier, peut-il désigner la chapelle d'un hospice où les fidèles sont admis à entendre la messe le dimanche ou une ou deux fois par semaine ?* — L'évêque peut certainement désigner

[1] *Nouvelle Revue*, t. XVIII, 1886, p. 45.

un oratoire public pour servir de lieu de visite. La S. Pénitencerie a rendu le 25 janvier 1875 une décision qui renferme les deux termes *église* et *oratoire public* et les déclare synonymes dans le cas : « I. An inter ecclesias visitandas recenseri possint oratoria publica ? — Resp. *Affirmative, dummodo ipsa oratoria sint publico cultui addicta et in iis soleat missa celebrari.* »

Cette décision, dit le chanoine Dolhagaray, déclare les oratoires publics où l'on célèbre la messe d'ordinaire susceptibles d'être désignés pour les visites jubilaires. On peut ranger dans cette catégorie les chapelles des séminaires, des collèges et des communautés religieuses [1].

Nous avons dit à la page 145 les oratoires publics sur lesquels peut porter le choix de l'évêque.

3° *L'évêque est-il obligé de désigner les oratoires publics qui sont sur la paroisse quand il n'y a pas quatre églises proprement dites?* — La question a été posée pour un autre jubilé, celui de 1875, à la S. Pénitencerie dans les termes suivants :

Ordinarius quidam exponit in sua diœcesi nonnullas adesse parœcias rurales et montuosas in quibus oratoria ecclesiæque minores reperiuntur quidem, sed quæ adeo inter se distant vel in talium summitate montium positæ sunt, ut notabilis pars gregis ab exequendis præscriptis visitationibus ob difficultatem retrahatur, et indulgentiam propterea Jubilæi non consequatur.

Proindeque indultum petit designandi vel ecclesiam parochialem tantum, vel ecclesiam parochialem et illa tantum oratoria quæ populus satis commode adire possit, aliis asperæ et difficilioris viæ omissis.

Resp. — *Ea tantum designanda esse Oratoria quæ publico divino cultui sint addicta, in quibus Missa celebrari soleat, et quorum visitatio non sit judicio Ordinarii moraliter impossibilis.*

Le participe futur *designanda* indique bien l'obligation.

On nous oppose la réponse de la S. Pénitencerie du 25 janvier 1901, qui exige un indult pour qu'un évêque autorise les personnes éloignées de l'église paroissiale à faire leurs visites dans les oratoires publics plus rapprochés. — Cette décision ne nous est pas contraire. On peut dire, en effet, que l'indult est nécessaire, non pas pour désigner les oratoires comme lieux de visites, mais pour dispenser de la visite de l'église paroissiale.

Pour le présent jubilé, voici comment nous procédons pour établir l'obligation de désigner les oratoires publics quand il n'y a pas quatre véritables églises :

I. Nous avons prouvé que le mot *église* et le mot *oratoire public* sont synonymes pour le jubilé et qu'un évêque *peut*, dans le présent jubilé, désigner non seulement les églises paroissiales ou cathédrales proprement dites, mais encore des oratoires publics.

II. Si l'évêque *peut* désigner des oratoires publics, il le doit. En effet, l'esprit de la constitution *Temporis quidem* est la *pluralité* des lieux de visites. On veut dans les grands centres l'église principale et trois autres au choix de l'évêque.

Ce n'est que *in locis in quibus quatuor ecclesiarum defectus verificetur*, qu'il est permis d'en désigner un moindre nombre. Et encore on ne dit pas du coup qu'on est libre dans le nombre quand il n'y a pas quatre églises dans la localité. Même la constitution dit formellement qu'on ne se contentera d'une seule église que s'il n'y en a qu'une : *seu etiam unam, si una tantum adsit ecclesia.*

Or, dans le cas où vous avez dans une localité un oratoire public, qui est un lieu admis par le Saint-Siège pour les visites, on ne peut pas dire que *una tantum adsit ecclesia.*

M. Dolhagaray interprète comme nous ce passage :

Pour les localités, dit-il, où l'on ne trouve pas quatre églises, ou même dans les endroits qui ne possèdent qu'une seule église, les Ordinaires ou leurs délégués prendront leurs mesures pour désigner un nombre d'églises moindre que quatre, ou bien l'unique église, afin que les fidèles puissent accomplir leurs visites. Une décision de la S. Pénitencerie (25 janvier 1875) déclare les oratoires publics susceptibles d'être désignés pour les visites jubilaires [1].

III. Cependant nous reconnaissons volontiers que la grande distance ou le difficile accès d'une église ou d'une chapelle publique peuvent, en certains lieux, en rendre la visite moralement impossible à l'ensemble ou à la majeure partie d'une population. Il appartient à l'Ordinaire d'en juger et de déclarer aux fidèles qu'ils gagneront le jubilé sans visiter cette église.

A l'impossibilité *physique*, il faut joindre l'impossibilité *morale*. Si une chapelle publique n'est pas ouverte tous les jours et pendant une grande partie de la journée, on peut dire que son accès est moralement impossible pour la majeure partie de la population. Tout le monde, en effet, n'est pas libre aux mêmes heures et il faut que l'oratoire destiné à recevoir les visites jubilaires soit accessible tout le temps du jubilé.

De là nous concluons que, là où les évêques n'ont pas désigné un oratoire public qui pouvait cependant être désigné, les fidèles gagnent néanmoins les indulgences sans le visiter, parce que le droit laisse à l'évêque une certaine latitude pour apprécier les oratoires à désigner.

2. Nombre des visites. — 1° *Combien faut-il de visites par jour quand il n'y a qu'une seule église dans la localité?* — Quand il n'y a qu'une église, nous pensons qu'il est absolument indispensable de faire *quatre* visites par jour. Voici le texte :

In locis vero, in quibus quatuor ecclesiarum defectus verificetur, eisdem Ordinariis eodemque modo facultas conceditur designandi minorem Ecclesiarum munerum, seu etiam unam, si una tantum adsit, in quibus vel in

[1] *Revue des Sciences ecclésiastiques*, février 1901, p. 137.

[1] *Revue des sciences eccl.*, l. c.

qua fideles aliarum ecclesiarum visitationes supplere possint, eas vel *eam* visitantes, *iteratis ac distinctis vicibus eodem die* naturali vel ecclesiastico, ita tamen ut numerus visitationum omnium sit *sexaginta* et *per quindecim* continuos vel interpolatos *dies* distribuantur.

Voici maintenant comment nous procédons pour établir notre conclusion :

I. Il est absolument certain que dans le cas où il y a quatre églises : 1° ces quatre églises doivent être visitées le même jour. Le texte porte *semel saltem in die.* Si on n'en visitait que trois un jour, vous n'auriez pas *semel saltem in die* pour chaque église ; — 2° que les quatre églises ne peuvent être visitées qu'*une fois dans un jour* soit naturel, soit ecclésiastique ; le texte porte en effet *semel saltem in die per quindecim dies.* Si on faisait plus de *quatre* visites dans le même jour, on ne pourrait plus en attribuer quatre à chacun des quinze jours qu'elles doivent durer.

Voilà donc la loi commune quand il y a quatre églises désignées dans le lieu : quatre visites chaque jour, pendant quinze jours, pour arriver au nombre de soixante.

II. Pour les lieux où il n'y a pas quatre églises, cette loi commune est modifiée ; mais pour interpréter cette modification, il faut s'en tenir strictement aux paroles de la constitution et s'écarter le moins possible de l'idée générale qui est la loi commune.

Il faut donc visiter la même église plusieurs fois dans le même jour. Le texte dit clairement que les visites doivent être *réitérées* le même jour : *iteratis ac distinctis vicibus eodem die.* De plus, il veut que les soixante visites de l'*unique* église soient réparties en quinze jours : *ita tamen ut numerus visitationum sit sexaginta et per quindecim dies.*

Il y a diverses manières de remplir cette condition : *a)* ou bien on peut faire *deux* visites *au moins* en certains jours et suppléer dans les autres jours de manière à répartir les soixante visites dans les quinze jours ; *b)* ou bien faire *quatre* visites par jour, comme nous l'avons enseigné.

Nous croyons cette dernière solution obligatoire, parce que ces quatre visites sont nécessaires dans les lieux où il y a quatre églises, et que rien dans le texte n'indique que le Souverain Pontife ait voulu dispenser de cette condition pour les autres lieux.

Les évêques n'ont aucun pouvoir pour dispenser de cette clause, et la bonne foi ne sert de rien en matière d'indulgences.

M. Dolhagaray interprète comme nous les quatre visites par jour :

a) Les habitants de la ville épiscopale, dit-il, doivent visiter une fois par jour l'église cathédrale et trois autres églises désignées à cet effet. *b)* Les autres diocésains visiteront l'église principale et trois autres églises indiquées. *c)* S'il n'y avait pas assez d'églises pour parfaire le nombre des quatre oratoires prescrits, on suppléerait à cette lacune en multipliant proportionnellement les visites dans l'une ou l'autre des églises qu'on désignerait à cet effet.

Ainsi dans les localités qui n'auraient qu'*une seule église*, on ferait *quatre stations, distinctes et répétées, le même jour* naturel ou ecclésiastique [1].

2° *Pour les processions, faut-il les emblèmes religieux ?* — Il est absolument certain que pour les processions il faut les emblèmes religieux.

C'était l'enseignement commun ; il se trouve confirmé par la réponse de la S. Pénitencerie du 25 janvier 1901. Elle autorise, en effet, par une concession particulière et pour les lieux seuls où les processions sont interdites, à faire compter les cortèges sans emblèmes pour de véritables visites faites processionnellement : *SSmus, attentis præsentium temporum adjunctis, ex speciali gratia benigne indulget, ut, in locis in quibus processiones non permittuntur, visitationes prout exponitur peractæ habeantur tanquam processionaliter factæ.*

Quand on a assisté à plusieurs processions, on peut compter ces processions pour le nombre de jours indiqués par l'évêque, et l'on est obligé de parfaire par des visites privées.

3° *Comment se comptent les jours ?* — Pour les visites doubles, c'est-à-dire qu'on peut faire le même jour, nous pensons que l'on peut suivre non seulement la distinction des jours ecclésiastiques *ou* des jours naturels, comme nous l'avons dit à la page 146, mais qu'on pourrait suivre les deux dans la même occasion. Expliquons-nous.

Celui qui a fait une série de visites, même assez tard dans la soirée, par exemple vers six heures, comptant ainsi le jour naturel qui va jusqu'à minuit, peut immédiatement en recommencer une autre en comptant le jour ecclésiastique du lendemain.

Dans le cas où il y a plusieurs églises à visiter, il doit achever la visite de toutes les églises avant d'entreprendre sa seconde série. Cependant il peut reprendre la visite en sens inverse et recommencer par la dernière église. Il peut se contenter d'une ou de deux visites pour cette soirée et remettre les autres au lendemain [2].

Cette obligation dont nous venons de parler ne concerne pas le cas, tout différent, de celui qui a, par exemple, deux églises à visiter deux fois chacune le même jour pour faire ses quatre visites quotidiennes. Il peut commencer par l'une ou l'autre des églises et achever les visites d'une église avant de commencer celles de l'autre église. Il en est de même là où il y a trois églises. Comme l'une d'elles doit être visitée deux fois, on peut faire ces deux visites de suite avant de passer à une autre église.

II. — Questions subsidiaires

1° En quel lieu peut-on faire les visites et les autres œuvres ? — *a)* La constitution *Tem-*

[1] *Revue des sciences eccl.*, p. 138.
[2] S. Pénitencerie, 20 février 1900.

poris quidem n'oblige pas à faire les visites dans l'église de son domicile ou de son quasi-domicile ; on peut donc les faire n'importe où.

Cela est absolument certain pour les voyageurs de terre et de mer. Quant aux autres, nous pensons qu'il en est de même, à raison du silence de la Constitution. On peut donc faire les visites dans un autre diocèse, pourvu qu'on aille dans les églises désignées pour le lieu où l'on se trouve. Si un évêque a accordé une réduction en faveur des habitants d'un lieu, un voyageur ou un étranger ne peuvent en profiter qu'autant qu'ils seront dans les conditions visées par la dispense.

Celui qui aurait commencé ses visites dans un diocèse et qui change d'habitation ou même de domicile avant de les avoir terminées, peut les achever dans le lieu où il se trouve.

b) Pour la confession et la communion, on peut les faire même dans un autre diocèse. Rien n'oblige à communier dans le lieu où l'on s'est confessé, ni à faire les visites dans l'église où l'on a communié.

c) On peut se rendre exprès dans telle ou telle localité de son diocèse ou même d'un diocèse étranger, pour y accomplir les œuvres, mais à condition de remplir les prescriptions qui régissent le lieu où l'on se trouve.

2° Peut-on gagner l'indulgence du Jubilé plusieurs fois ? — Bien que le jubilé, en règle ordinaire, puisse être gagné plusieurs fois, cependant le présent jubilé ne peut être gagné qu'une fois, d'après la réponse de la S. Pénitencerie, du 25 janvier 1901 : « *Ita tamen ut una tantum vice Jubilæum acquiri valeat*[1]. »

Le Souverain Pontife d'ailleurs a déclaré formellement dans la Bulle d'extension ne vouloir accorder la faveur que pour une fois : *Semel concedimus et impertimur*. Ainsi ont fait autrefois Léon XII, Pie VI et Benoît XIV.

3° L'indulgence du jubilé actuel est-elle applicable aux âmes du purgatoire ? — Non. De fait, on ne rencontre dans la constitution *Temporis quidem* aucune clause permettant cette application.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° A propos du Jubilé, notre évêque écrit : « Les personnes vivant en communauté pourront faire leurs visites dans la chapelle de leur maison. » Sommes-nous tous compris dans cette formule : nous missionnaires, nos juvénistes, nos garçons de ferme ?

2° Des paroissiens distants de l'église paroissiale de deux kilomètres peuvent faire leurs visites dans la chapelle de leur village. Les deux kilomètres peuvent-ils être comptés sur la grande route, qui n'est pas ordinairement suivie ?

La fatigue plus grande que l'on éprouve pour marcher sur une route peut-elle être une raison d'abréger la distance requise ?

R. — Ad I. Quelle est l'étendue de la dispense accordée, c'est aux termes même de la dispense qu'il faut le demander. Nous avons sous les yeux un mandement épiscopal qui ne dispense de la visite des églises que *les femmes et les jeunes filles* vivant en communauté. Les communautés d'hommes ne peuvent s'en prévaloir.

Si cette restriction n'existe pas pour vous, les communautés d'hommes peuvent profiter de la permission.

Dans la communauté, il faut comprendre seulement les religieux et les juvénistes. Quant aux garçons de ferme, ils n'en font pas partie, à moins qu'ils ne se rattachent par un lien d'*obéissance religieuse* aux membres de la communauté.

Ad II. La distance se compte en suivant la route, et non les chemins de traverse, à moins qu'ils soient l'unique voie de communication. C'est à l'évêque à tenir compte des difficultés particulières à certaines localités.

Q. — 1° Est-on obligé en conscience de payer l'impôt direct alors qu'on n'a reçu pendant l'année précédente que la feuille d'avertissement, le percepteur ayant omis d'envoyer la sommation ? Un prêtre dans tous les cas n'est-il pas excusable en se basant sur ce fait que l'Etat s'est enrichi des biens du clergé ?

2° Un ouvrier a livré des travaux de menuiserie nécessitant quelque temps après certaines réparations, soit par manque d'application, soit parce que le bois n'était pas assez sec. Théologiquement parlant, n'y a-t-il que faute vénielle si l'ouvrier a quelques dettes et s'il ne jouit pas pleinement de ses facultés ? Le confesseur ayant appris ces choses par d'autres personnes ne fera-t-il pas bien de laisser le pénitent dans la bonne foi ?

3° Les enfants sont-ils obligés de consacrer la réserve ou une partie au paiement des dettes contractées soit par la faute du père, ou fortuitement pendant que ce dernier vivait ?

4° Un marchand établit un rabais sur sa marchandise, après avoir mélangé une qualité inférieure avec l'autre. La valeur intrinsèque correspond cependant au prix demandé. Que penser de ce procédé ?

5° Conduite à tenir à l'égard de ceux qui font circuler des pièces démonétisées ?

6° Ne vaut-il pas mieux laisser dans la bonne foi une personne qui aurait une obligation à remplir, obligation de justice, et qui ne serait pas disposée à le faire ?

7° A quoi est tenu l'assassin qui a déjà subi une peine infamante ? S'il a subi la peine capitale, à quoi sont tenus les héritiers ?

8° Que penser d'un maquignon qui ne tient pas compte des vices rédhibitoires, alléguant qu'il a été lui-même trompé et que beaucoup agissent de même ?

R. — Ad I. Il s'agit de l'impôt direct ; or, relativement aux impôts, il y a parmi les théologiens quatre opinions principales qui semblent toutes probables.

La première, que suivent saint Liguori, Waffelaërt, Aërtnys, etc., regarde, au moins plus pro-

[1] *Ami*, p. 183.

bablement, toutes les lois concernant les impôts comme des lois morales obligeant en vertu de la justice commutative, et par conséquent sous peine de restitution, à moins que ces impôts ne soient injustes. Toutefois ils y apportent tant de restrictions que leur sentiment se rapproche beaucoup de la seconde opinion.

Selon la deuxième opinion, il est plus probable que les lois qui concernent les impôts directs sont des lois morales, et celles qui concernent les impôts indirects des lois pénales. *Ita* Gury, Gousset, Lehmkuhl, etc.

La troisième veut qu'il soit plus probable qu'au moins à notre époque toutes les lois relatives aux impôts soient des lois pénales. *Ita* Navarrus, Scavini, Haine, Génicot, etc. ; et le légiste Toullier lui-même a pu dire : « Les règlements relatifs à la perception des impôts n'établissent qu'une obligation *purement civile* qui soumet les contrevenants à l'amende ou à la peine portée par la loi, mais ils ne forment point contre eux *obligation naturelle.* »

Enfin la quatrième, que suivent Porpora, Rohling, Berardi, etc., admet que toutes les lois tributaires, à moins qu'elles ne soient injustes, obligent en conscience, non en vertu de la justice commutative, mais en vertu de la justice légale, et par conséquent n'obligent point à restitution à moins de condamnation.

Génicot ajoute : « Certum est nullam hodie dari obligationem ex justitia ad solvenda tributa quælibet, antequam a fisci præpositis pars quæ singulis incumbit fuerit determinata. Ratio est quod ipsæ leges hodiernæ fisco jura attribuunt tantum ad ea quæ singuli cives, pro conditione et facultatibus suis, solvere jussi sint. Neque per se viget obligatio in conscientia ad declarandas res tributo subjectas. »

Dans le cas présent, d'après la troisième opinion, qui est certainement probable, on n'est pas tenu en conscience de payer l'impôt qui n'est pas exigé.

Quant aux prêtres, la raison alléguée ne semble pas suffisante par elle seule à les délier de l'obligation de l'impôt. Car pour qu'un prêtre ne soit pas obligé de payer ses dettes à quelqu'un, il ne suffit pas que celui-ci ait été injuste envers le clergé en général, il faudrait qu'il l'eût été envers lui en particulier. Mais comme d'après la quatrième opinion, qui est aussi vraiment probable, l'obligation n'est qu'en vertu de la justice légale, et ne doit pas ordinairement par elle seule obliger *sub gravi*, la raison mise ici en avant pourrait avoir plus de valeur.

Ad II. Comme ici ce n'est pas l'ouvrier lui-même qui demande s'il a bien ou mal fait et à quoi il est tenu, et que par là-même il est supposé dans la bonne foi, comme il a déjà des dettes et comme il ne jouit pas pleinement de ses facultés, pourquoi le confesseur, qui n'est pas interrogé, dans une matière si difficile où il ne lui est pas possible à lui-même de voir parfaitement clair, irait-il de lui-même jeter le trouble dans une conscience parfaitement tranquille, avec la quasi certitude qu'il n'arriverait à rien de bien? Le mieux pour le confesseur ici est donc de ne point parler de ce dont le pénitent ne lui parle pas.

Autrement il faudrait examiner avant tout si les travaux ont été payés vraiment plus cher qu'ils ne valaient, et si le client a été vraiment trompé et a souffert un dommage injuste; s'il y a eu fraude et fraude en matière grave de la part de l'ouvrier, ce qui constituerait une faute mortelle en soi; s'il y a eu abus de confiance ou si au contraire il n'y a eu qu'une négligence peu grave en soi ou irréfléchie; si le travail a été estimé et agréé par un architecte ou par quelqu'un qui s'y entendait, etc., etc.

Ad III. Rigoureusement parlant et d'après la loi, les enfants sont libres de refuser la succession de leur père, et alors ils ne sont point tenus de payer ses dettes, au moins ordinairement parlant; ou de ne l'accepter que sous bénéfice d'inventaire, et alors ils ne sont tenus de payer les dettes que jusqu'à concurrence des bénéfices.

Mais s'ils acceptent simplement la succession, comme cela se fait ordinairement, alors ils sont par rapport à leur père un *alter ego,* obligés en conséquence de payer toutes les dettes contractées par lui de son vivant soit par sa faute, soit fortuitement, quand même toute la réserve y devrait passer. Il en serait encore de même s'ils n'avaient accepté que sous bénéfice d'inventaire. Le père en effet ne peut donner à ses enfants que ce qu'il a, et il n'a que ce qui reste ses dettes payées, et s'il ne reste rien, il est clair qu'il ne peut y avoir de réserve. Et même si ce qu'il laisse ne suffisait pas, les enfants devraient d'après la loi payer les dettes de leur propre bien, s'ils avaient accepté purement et simplement l'héritage de leur père.

Ad IV. Le procédé dont il est question ici ne semble pas très délicat, ni envers le public que ce marchand expose ainsi à n'avoir que très difficilement ou rarement des marchandises non mélangées, car si celui-ci réussit, les autres feront bientôt de même; ni envers les autres marchands, qu'il forcera ou bien de faire comme lui, ou de baisser indûment leurs prix et alors de ne plus retirer de leur commerce un bénéfice raisonnable, ou bien à qui il enlèvera un certain nombre de clients.

Cependant ce commerçant ne fait guère que ce que bien d'autres font, selon cet adage passé presque en proverbe : « Chacun se tire d'affaire comme il peut; » et s'il agit loyalement, s'il ne vend sa marchandise que le prix qu'elle vaut vraiment, s'il l'expose aux yeux et au goût des acheteurs telle qu'elle est, on ne peut pas dire qu'il commet des injustices.

Il n'en serait pas de même s'il faisait ce mélange après avoir montré et vendu une marchandise de qualité supérieure, ou bien s'il affirmait contrairement à la vérité à des personnes qui ne veulent point de mélange, que sa marchandise est absolument pure de tout mélange, et exactement de

même qualité que celle qui se vend plus cher. Alors il y aurait fraude et injustice envers le client, et même dans le dernier cas envers les autres marchands, à moins cependant, ce qui arrive souvent quand on voit quelqu'un baisser les prix, qu'on ne puisse se convaincre ou du moins se douter sérieusement qu'il y a dans sa marchandise quelque mélange de qualité inférieure, et que le tort qu'il fait aux autres devienne alors à peu près insignifiant, et même dans ce cas ceux qui peuvent prouver que leur marchandise est de qualité supérieure peuvent y gagner encore. Du reste, dans les cas mêmes où il se glisserait quelque injustice, il serait bien difficile de s'en assurer et plus difficile encore de l'apprécier exactement.

Ad V. Les pièces d'or ou d'argent peuvent avoir une double valeur : celle de la matière, qu'on ne peut pas leur enlever, et celle fixée par la taxe légale.

Les pièces démonétisées ont perdu cette dernière, puisque la loi ne la leur reconnait plus ; en soi, c'est donc une injustice de les faire circuler pour une valeur qu'elles n'ont plus.

Mais sans vouloir nier la faute que commettent ces personnes, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'il y a cependant des circonstances atténuantes. Ces pièces démonétisées restent toujours à peu près en tout semblables aux autres, et c'est pour les particuliers un grand ennui de voir les changements fréquents qu'apporte en cette matière le gouvernement. On reçoit une de ces pièces démonétisées sans s'en apercevoir ou sans qu'on ose la refuser, on s'empresse de la faire passer à un autre, qui en fera probablement autant lui-même : à qui fera-t-on tort ? on n'en sait rien, peut-être simplement aux quêtes, à qui on ne doit rien en justice. En tout cas le tort que cela peut faire à quelque particulier est minime, et encore la responsabilité pourrait s'en partager entre plusieurs.

Il faudrait donc assurément faire la chose *ex professo* et sur une très grande échelle pour arriver à une faute mortelle, ce qui ne se voit pour ainsi dire jamais. Remarquons en effet qu'il ne s'agit ici que de pièces démonétisées, et non de pièces fausses de plomb au lieu d'être d'or ou d'argent : pour celles-ci on arriverait bien plus vite au péché mortel, surtout si la chose se répétait plusieurs fois.

Ad VI. Ce n'est pas ici le moment de développer toute la doctrine théologique relative à l'obligation pour le prêtre d'avertir ou de ne pas avertir le pénitent, et de le laisser dans la bonne foi ou de l'en tirer. Disons seulement qu'il en est pour cela des obligations de justice absolument comme des autres obligations. Le confesseur se doit à son pénitent, et il ne doit rien en soi à des tiers, sinon de ne pas leur faire un tort injuste directement ou indirectement par ses décisions. Or si le pénitent relativement à une obligation de justice est dans une ignorance invincible, et que le confesseur croit que s'il en était averti il ne la remplirait pas, en l'avertissant il ne ferait aucun bien au créancier, et il ferait beaucoup de mal à son pénitent. Car celui-ci jusqu'alors n'avait commis qu'un péché matériel, que Dieu ne pourrait lui imputer, tandis qu'après, par sa résistance à la vérité connue, il commettrait un péché formel et un péché continuel, puisqu'il s'agit d'une obligation qui presserait toujours et qu'il ne voudrait pas remplir. « Mallem aliquando, dit saint Bernard, tacuisse et dissimulasse quod agi perperam deprehendi, quam ad tantam perniciem reprehendisse. »

Nous supposons toutefois que cette personne n'interroge pas ; car si elle interrogeait, elle ne serait plus dans l'ignorance invincible et le confesseur lui devrait la vérité, en qualité de docteur interrogé. Nous supposons aussi que le silence du confesseur ne pourra pas être interprété contre lui comme équivalent à la déclaration que l'obligation n'existe pas, car alors, pour le bien commun et pour éviter le scandale, il devrait parler. Il le devrait encore pour une raison analogue s'il s'agissait d'une personne pieuse communiant souvent et qu'on serait scandalisé de voir ne pas remplir une obligation publiquement connue ; il faudrait alors pour le bien public, qui doit toujours être préféré au bien particulier, l'avertir, parce que, si elle refuse après, le confesseur aurait une raison de lui retrancher ses communions, ce qui bien probablement la déciderait à s'exécuter.

Ad VII. Gury répond très bien : « L'assassin puni d'une peine infamante a bien satisfait à la justice vindicative, mais non par cela seul à la justice commutative. Il est toujours tenu en soi de réparer les torts qu'il a faits, et s'il est puni de mort ses héritiers y sont tenus. (Voir la réponse ad III). Si cependant ceux qui ont été lésés dans leurs intérêts ne réclament pas, on peut croire qu'à cause de la punition éclatante qui est tombée sur lui, ils se regardent comme satisfaits et renoncent à leurs droits. » C'est aussi le sentiment de saint Liguori et des autres théologiens en général.

Ad VIII. « Notandum, dit très sagement Billuart, quod in venditionibus et emptionibus homines non tam intendant substantiam physicam rerum quam earum usum et utilitatem... Ideo attendi debet præcipue substantia moraliter sumpta seu in ordine ad usus humanos. » C'est pour cela que d'après le droit naturel aussi bien que d'après le droit civil, disent les théologiens, le vendeur est toujours tenu de faire connaître les vices substantiels de la chose tant en elle-même que relativement à la fin bien connue de l'acheteur, c'est-à-dire tout ce qui la rendrait tout autre que l'acheteur ne la veut, tout ce qui la rendrait nuisible ou vraiment inutile au but qu'il se propose ; autrement le vendeur commet une véritable injustice. « Et hoc, ajoute Billuart, etiam si detrahat de pretio pro ratione vitii, quia emptori bonam danti pecuniam dat rem quam necessario reven-

dere debebit, eique consequenter præbet occasionem tædii, periculi et damni. — Insuper deest sufficiens consensus ex parte emptoris, quia error ejus versatur circa substantiam rei, aut accidens principaliter intentum redundans in substantiam ; intendit enim principaliter emere rem sibi utilem. »

« Le vendeur a deux obligations principales, dit l'art. 1603 du Code : celle de délivrer et celle de garantir la chose qu'il vend ; » et l'art. 1625 explique ainsi cette dernière : « La garantie que le vendeur doit à l'acquéreur a deux objets : le premier est la possession paisible de la chose vendue ; le second les défauts cachés de cette chose ou les vices rédhibitoires. »

Billuart ajoute encore : « Excipiunt quidam si venditor emptori interroganti aperte et sincere respondeat se nolle vendere mercem suam nisi prout est in se utcumque sit, et in nullo se cautionem interponere ; hac enim declaratione satis ostendit mercem suam aliquo vitio laborare ; unde si, hoc non obstante, emptor illam emat et sit deceptus, suæ imprudentiæ imputare debet et non venditori, dummodo ille minuerit de pretio et non egerit fraudulenter. »

Or telle n'est pas la manière d'agir du maquignon en question. Il agit contre la loi naturelle et contre la loi civile française et commet des injustices qu'en soi il doit réparer; et il est d'autant plus coupable qu'en général ces gens-là sont très fins et très habiles, et que bien rarement ils se laissent tromper. Et quand bien même ils auraient été trompés et volés eux-mêmes, cela ne leur donne aucun droit de tromper et de voler les autres. Enfin, quand bien même beaucoup d'autres agiraient ainsi et seraient des fripons, ce n'est pas une raison d'en augmenter encore lui même le nombre. Tous les fripons méritent d'être honnis et punis.

Q. — *Faux billets de banque.* — Titius reçoit de Paul, à titre onéreux (v. g. par vente), un billet faux de la somme de dix piastres (54 fr.). Quelque temps après, s'étant aperçu que le billet est faux, il le transmet aussi à titre onéreux à Caius. Sachant que Caius a transmis ce billet à Pierre au même titre, et Pierre à un autre, mais ne sachant pas qui est le possesseur actuel de ce faux billet, et ne pouvant plus retrouver Paul, Titius se présente à son confesseur et lui demande :

1° Y a-t-il obligation de restituer ?

2° A qui faut-il restituer ?

R. — Puisque Titius ne peut retrouver ni celui qui lui a transmis le billet, ni celui qui en est le possesseur actuel, il est évident que s'il est obligé de restituer, cette restitution doit se faire aux pauvres ou aux bonnes œuvres, comme l'*Ami* a eu occasion de le dire et de le prouver déjà plusieurs fois. — Mais cette obligation existe-t-elle ? Voilà la grande question, question très difficile, quoique le cas soit très simple en lui même, et dont la solution, à notre connaissance au moins, ne se trouve dans aucun auteur. Il y a des raisons pour et des raisons contre cette obligation : on nous permettra de les exposer avant de donner notre décision pratique.

Raisons pour. — Titius a transmis à titre onéreux à Caius un billet qu'il savait faux, il a donc commis *sciens et volens* une injustice formelle, et si Caius dans le fait n'en a pas souffert un tort matériel réel, il y a toujours quelqu'un qui a souffert ou qui souffrira ce tort, par la faute de Titius ; et Titius se trouve enrichi du bien d'autrui de 54 fr. de plus qu'il n'avait réellement quand il possédait ce faux billet qui n'avait aucune valeur ; ces 54 fr. il ne doit donc pas les garder ; ne pouvant les restituer à celui qui a souffert le dommage, il doit donc les restituer aux pauvres ou aux bonnes œuvres.

Raisons contre. — Titius a bien commis une injustice en transmettant le billet susdit à Caius, mais il pouvait alors y avoir en lui une certaine bonne foi ; et en supposant même mauvaise foi plénière, cela ne suffit pas pour créer une obligation de restitution, il faut encore que cette injustice ait été cause efficace par elle-même d'un dommage réel. Or ici, si Titius va trouver Caius, celui-ci, s'il est franc et loyal, lui dira : « Vous ne me devez rien. Votre billet, je l'ai transmis à un autre, et celui-ci à un autre... Où est-il maintenant, je n'en sais rien ; jusqu'à présent je n'ai souffert aucun tort, si plus tard on vient à ce sujet me faire une réclamation, je vous le dirai. » Donc Titius doit simplement attendre.

De plus peut-il se considérer comme enrichi par le bien d'autrui ? Oui, si on veut le considérer exclusivement à partir du moment où il était possesseur du billet ; mais non, si on veut le considérer à partir du moment qui précéda celui où il reçut lui-même ce fameux billet : il le reçoit et le donne comme il l'a reçu ; moralement parlant, c'est comme une seule et même action ; il n'est pas plus riche qu'il était, puisqu'il donne ce billet pour le prix qu'il l'a reçu lui-même. Sans doute il y a quelqu'un qui perdra 54 fr., celui qui détruira le faux billet sans savoir de qui il le tient, mais celui qui sera directement et prochainement coupable là-dedans ce sera celui qui le lui aura remis immédiatement, et le grand coupable sera celui qui a mis le premier de tous ce billet en circulation. Or Titius n'est ni l'un ni l'autre.

Enfin en supposant seulement cinq personnes qui l'aient transmis à un autre, sans savoir de qui elles l'ont reçu, elles sont aussi coupables les unes que les autres, et ne peuvent avoir aucun recours l'une sur l'autre, puisqu'elles ne se connaissent pas. Chacune par conséquent devra avoir la même obligation que Titius, et si Titius est obligé de remettre 54 fr. aux pauvres, les quatre autres auront aussi la même obligation, et nous arriverons à 270 fr. de restitution pour un tort matériel de 54 fr. : ce n'est pas admissible. — Aussi, sur plusieurs prêtres très compétents en matière de théologie morale à qui nous avons soumis le cas, pas un seul n'a osé condamner Titius à restituer les dix piastres.

Solution. — Comme il y a ici deux sentiments qui tous deux ont leurs raisons probables, et qu'en matière de restitution on ne peut pas y obliger rigoureusement quelqu'un à moins de certitude morale, nous ne croyons pas qu'on puisse imposer ici à Titius la restitution des dix piastres. Mais s'il y a encore la moindre probabilité que le billet qu'il a transmis à Caius puisse lui être rapporté, il doit se tenir prêt à rendre les 54 fr. à celui qui le lui redonnera. S'il n'y a plus d'espoir de revoir jamais ce fameux billet, ni de savoir qui en a souffert le tort matériel, nous croyons que le confesseur doit au moins fortement *engager* Pierre, qui fut certainement coupable d'injustice et qui a contribué pour sa part à un tort qui définitivement est retombé sur quelqu'un, à remettre aux pauvres ou aux bonnes œuvres une aumône plus ou moins grande selon que la part qui doit retomber sur lui est aussi plus ou moins forte. Nous croyons même que son confesseur ferait bien, selon les circonstances, de lui donner cela pour pénitence.

Q. — Dans une petite localité une personne tombe gravement malade. On court chercher le curé : il est absent pour plusieurs jours. Il n'y a dans la paroisse qu'un jeune séminariste, diacre, en vacances. Celui-ci appelé, faute de mieux, va trouver le malade, l'excite à la contrition parfaite et croit avoir le droit de lui distribuer la sainte communion (ce qu'il regarde même comme un devoir), se fondant sur la doctrine théologique que *per accidens Eucharistia confert gratiam primam.*

Quelle est la pensée du bienveillant *Ami* sur cette manière d'agir? Ce séminariste avait-il non seulement le droit, mais le devoir d'agir ainsi?

R. — Ce séminariste, *per se loquendo* et *positis ponendis,* avait certainement le droit, et par conséquent *in casu* le devoir d'agir ainsi.

Toute la difficulté du *per accidens* provient de ce que tel n'est pas l'usage recu. Or, il faut beaucoup tenir compte de cette considération, à cause du scandale qui peut résulter d'une manière d'agir qui étonne beaucoup et impressionne mal l'opinion publique des fidèles.

D'un côté, le moribond avait *sub gravi* l'obligation de recevoir le saint viatique; et quoique, d'après le Concile de Trente, la confession sacramentelle soit préalablement requise pour ceux qui ont conscience de péché mortel, ce précepte ne concerne certainement pas le cas de mort, quand il y a impossibilité de se confesser. Le moribond était donc tout simplement tenu à faire de son mieux un acte de contrition parfaite, à supposer encore qu'il fût en état de péché mortel; et votre brave diacre pouvait fort bien l'aider à faire cet acte de contrition, sans le confesser ni l'interroger, ni entrer le moins du monde dans les secrets de son âme. Il va sans dire que la chose serait plus simple encore, si le moribond n'avait pas conscience d'être en état de péché mortel.

Que si, malgré tous ses efforts, son acte de contrition n'eût pas été « parfait » au sens théologique du mot, sa parfaite bonne foi jointe à son attrition pouvait lui assurer la justification, grâce précisément à la réception du sacrement d'Eucharistie dont on connaît en pareil cas l'effet *per accidens*, communément admis en théologie.

D'autre part, le diacre est *minister extraordinarius* de l'Eucharistie. Quelle plus légitime circonstance pour lui d'exercer cette faculté extraordinaire, qu'en présence de la mort, *urgente necessitate?* Une simple permission du curé, en droit commun, peut lui suffire dans les cas ordinaires, sauf restrictions formulées par les statuts diocésains. Ne pouvait-il la présumer en présence du péril de mort? Et puis, quand même, avait-il alors besoin d'autre permission que de celle de l'Eglise qui, comme chacun sait, lève à l'heure de la mort tous les *impedimenta* susceptibles de faire obstacle au salut éternel d'une âme qui s'en va?

Reste donc, comme nous le disions en débutant, la considération du scandale possible du côté des fidèles, à cause de l'habitude où ils sont de ne voir jamais que des prêtres toucher à la sainte Eucharistie, et peut-être aussi à cause du scandale résultant de ce fait qu'un jeune abbé donne la communion à un mourant qui ne s'est pas confessé.

Le public a tort ici, incontestablement; mieux instruit, il comprendrait et trouverait très louable la conduite du diacre tout entière. Première raison déjà pour ne pas trop se préoccuper d'un pareil scandale qui, s'il n'est pas pharisaïque, n'est pas non plus tout à fait respectable *scandalum pusillorum ;* disons que c'est le scandale des ignorants. On peut le réparer par une simple explication ou instruction donnée à qui de droit le plus tôt possible, en forme convenable. D'ailleurs, est-il bien sûr qu'on s'étonne tant que cela? Et puis, est-il mauvais qu'on enseigne ainsi au peuple, sous cette forme saisissante, la nécessité de la communion au moment de la mort? S'il y a quelque étonnement à craindre dans le public, on le voit, il n'est pas sans de fortes et très heureuses compensations ; et si ce diacre intelligent les a pesées dans la balance prudente de son jugement en concluant qu'il pouvait *tuta conscientia* passer outre, ce n'est pas nous qui voudrions l'en blâmer, sauf circonstances locales ou personnelles particulières qui ne sont point mentionnées dans l'exposé de la présente question, et qui pourraient peut-être *per accidens* réclamer des nuances dans notre solution.

Q. — Un hérétique, protestant ou autre, est gravement malade. A la suite de certaines démarches il consent à se convertir. Que doit faire le curé? Le malade est en danger de mort, il n'y a pas de temps à perdre.

Quid, si cet hérétique voulait faire son abjuration étant en parfaite santé? Y a-t-il des formalités spéciales? Où se trouvent-elles consignées? La théologie n'en parle pas.

R. — S'il y a très pressante urgence, il faut aller au plus pressé : obtenir un acte d'attrition surnaturelle et donner l'absolution.

Si l'on a le temps, il faut demander davantage et préparer mieux le moribond aux bons effets de l'absolution et, si possible, de la communion. On doit aussi, moins pour lui que pour le public, demander un signe, un témoignage sensible d'abjuration qui puisse servir à réparer le scandale causé par l'hérétique et éviter le scandale des sacrements donnés à un indigne publiquement connu comme tel.

Les cérémonies ordinaires de l'abjuration et de l'absolution de censure (voir les canonistes) ne sont à employer, cela va de soi, que quand elles sont pratiquement possibles, *extra periculum mortis*.

A noter, en passant, que l'attitude du prêtre en ce qui concerne la visite d'un moribond hérétique, n'est pas celle qu'il doit prendre régulièrement avec les autres catégories de mourants baptisés. Il aura soin, *avant de se présenter*, d'être bien assuré que sa visite ne sera pas pour l'hérétique, qui est peut-être dans la bonne foi, une occasion d'en sortir pour tomber dans un état de révolte contre la vérité et la grâce, qui compromettrait gravement son salut. Si l'on a de sérieuses raisons de croire que le malade ne se convertira pas, qu'il n'y a rien à espérer sérieusement de ce côté, mieux vaut *ne rien lui dire* et le laisser dans sa bonne foi possible, sur laquelle on donnera une absolution sous condition *in extremis*, très capable de le justifier, s'il a un peu d'attrition surnaturelle, plutôt que de lui parler religion catholique au risque de jeter un doute dangereux dans sa conscience et de lui offrir l'occasion de quelque péché dernier qui l'exposerait à la damnation finale.

Les bonnes sœurs d'hôpitaux, les personnes catholiques, doivent en pareil cas se montrer extrêmement réservées, et cela pour la raison théologique que nous venons de rapporter, nullement par peur ou par respect absurde d'une fausse liberté de conscience. La seule chose pratiquement bonne qui soit à faire, c'est d'exciter le moribond hérétique, qu'on sait obstiné et qu'on suppose de bonne foi, à la contrition aussi parfaite que possible de ses fautes, et cela en termes généraux suffisants, en termes protestants, si l'on veut, sans erreur bien entendu, mais aussi sans mélange de considérations dogmatiques qui ne seraient pas admises dans la religion protestante. La contrition parfaite peut sauver cette âme; la contrition imparfaite pourra la sauver aussi avec l'absolution donnée à la dernière heure et à laquelle il n'aurait pas été fait d'opposition capable d'en compromettre la validité *defectu intentionis in recipiente*.

Nous ne parlons pas, bien entendu, du malade sur lequel on aurait raison prudente de croire que l'intervention catholique et sacerdotale aurait bonne prise. Car alors, la règle d'abstention prudente que nous venons de formuler ne trouverait plus son application. On aurait plus et mieux à tenter.

Q. — Des propriétaires, au moins deux, ont des terres voisines d'une terre ou d'une ferme à vendre. Ils désirent chacun une part de cette terre à vendre. Mais pour ne pas se « gêner » comme ils disent, c'est-à-dire pour ne pas faire monter les enchères, ils conviennent que l'un d'eux achètera la terre, puis cèdera à l'autre ou aux autres ce qui leur convient. La vente a lieu aux enchères publiques.

L'un d'eux achète la terre. Mais quand il la tient il ne veut rien en rétrocéder sans bénéfice. De là mécontentement des autres ou de l'autre...

Un confesseur apprend cela quelques années plus tard. — La personne qui le lui raconte, le fait à propos d'autre chose. Le confesseur fait doucement observer à sa pénitente, en faveur de laquelle tacitement la convention avait eu lieu, que cette manière de s'entendre pour payer moins cher lui paraît suspecte. La pénitente était loin de se confesser de ce péché.

De fait, étant de bonne foi, elle n'a point péché. Elle répond que tout le monde fait de même ; que les héritiers ou les ayants droit de la terre vendue sont dispersés, qu'il n'y a point à revenir là-dessus, que la terre a bien été vendue ce qu'elle valait. Le confesseur sent qu'il est difficile de convaincre sa pénitente. Il hésite d'ailleurs ; puis il est impressionné par cette raison qui est peut-être vraie « que la terre a été vendue ce qu'elle valait. » Il passe sans demander de restitution. D'ailleurs il serait bien embarrassé s'il lui fallait déterminer cette restitution...

Que pensez-vous de la conduite de ce confesseur ? Quant à lui-même, il n'est pas bien content de lui.

En voyant sa pénitente au confessionnal doit-il revenir sur cette question ? Il sait déjà ce qu'en pense sa pénitente. Cependant...

R. — Nous ferons observer, tout d'abord, à notre correspondant que son cas manque de clarté. On ne voit pas bien exactement le rôle de la pénitente en cette affaire. La convention a été faite tacitement « en sa faveur », cela veut-il dire que c'est elle seule qui en a bénéficié, et alors c'est donc elle qui aurait manqué à la parole engagée ? Comment, dès lors, dit-elle que la convention lui a paru légitime ? comment la dit-on de bonne foi quand elle refuse de s'y tenir ? Et si ce n'est pas elle qui a manqué aux engagements pris, à quel titre le confesseur est-il inquiet sur la moralité de sa conduite ? à quel titre devrait-elle restituer ?

En l'absence d'une rédaction moins équivoque et alambiquée, nous allons, peut-être un peu en dehors et à côté du cas proposé, formuler quelques principes généraux de solution dont l'auteur tirera lui-même le parti qui conviendra pour la solution qu'il désire.

Est-il permis à des acheteurs en vente publique aux enchères de s'entendre pour éviter que le prix de vente ne monte trop haut ? Oui ; et il n'est pas facile de montrer où se trouve l'injustice dans un pareil procédé.

Qui est lésé en son droit ? Personne. Pas celui qui vend, puisqu'il reste libre de ne pas céder sa chose au dessous du minimum qu'il lui plaira de fixer dans la mise à prix. Même raisonnement, si la vente est forcée, à n'importe quel prix, puisque le vendeur est décidé à se dessaisir de sa propriété, même pour un prix inférieur à sa valeur véritable. Cela est si vrai que si d'aventure un seul acheteur

se présente, il faudra bien s'en tenir à sa proposition unique, au prix qu'il proposera. On voit cela à toutes les ventes aux enchères par autorité de justice, où il arrive que des objets de valeur sont acquis à des prix dérisoires, quand il n'y a point du côté des acheteurs la concurrence nécessaire pour faire monter les enchères. C'est donc alors que le vendeur, quel qu'il soit, était par avance consentant aux risques éventuels d'une pareille méthode. Or, *scienti et volenti non fit injuria.*

Deux acheteurs désirent le même objet. Ils font à l'avance une convention, par exemple, d'après laquelle un seul parlera, après quoi l'objet acheté à bas prix sera tiré au sort entre eux et adjugé à celui que le hasard aura favorisé. Où est l'injustice? Ils usent de leur droit de ne payer que le moins cher possible l'objet qu'on leur offre sous la condition implicite de le vendre même à très bas prix s'il le faut. Auraient-ils, par hasard, l'obligation de le payer à sa valeur réelle, quand le vendeur est tout le premier à y renoncer?

Ces sortes de conventions ne sont donc point entachées d'injustice. D'ailleurs, c'est bien ainsi qu'on les entend dans le public, même des timorés, qui pratiquent couramment l'entente préalable dans les ventes aux enchères.

Autre question maintenant. Si les concurrents ne tiennent pas leur engagement, *quid?* Si celui qui est resté seul maître du marché, grâce à l'abstention convenue des autres, refuse d'accomplir les conditions posées dans la convention, *quid?* — Il y a injustice ici, c'est évident. L'acheteur n'est pas en conscience propriétaire de la chose achetée, ou du moins il ne l'est que pour la partie ou sous les conditions consenties par avance d'un commun accord. S'il garde tout, il lèse le droit des autres de deux façons : il a employé la ruse, le vol et le mensonge, un moyen injuste enfin, pour les empêcher d'exercer le droit qu'ils avaient d'acquérir propriété de la chose vendue en proposant leurs enchères ; et de plus, il viole, seconde injustice, le contrat promissoire en vertu duquel il s'était engagé au dédommagement stipulé comme condition de la convention dont tout le monde devait bénéficier. C'est donc celui-là qui peut être obligé à restitution.

Dans quelle mesure et comment ? — C'est une autre question, à résoudre d'après les règles communes que donne la théologie morale suivant les différentes circonstances qui peuvent se rencontrer ; et la restitution n'est pas à faire au vendeur, à l'ancien propriétaire, soi-disant frustré, comme semble le supposer notre correspondant, mais bien aux contractants de la convention, lésés par la mauvaise foi de l'acheteur unique qui les a trompés.

C'est tout ce que nous pouvons dire, comme rappel des principes généraux qui nous paraissent mis en cause dans le cas proposé. — L'auteur de la consultation saura lui-même en faire l'application aux détails du présent problème, dont nous ne saisissons pas assez sûrement l'énoncé pour nous permettre de le discuter plus complètement.

Q. — Pourquoi l'Eglise ne fait-elle pas promulguer dans tout l'univers catholique le décret *Tametsi* concernant l'empêchement de clandestinité ? Cela couperait court à tant de doutes et à tant de récriminations !

Les hérétiques sont-ils soumis à ce décret, et que penser de la doctrine contradictoire de Gury et Joder sur ce point si grave de la discipline ?

R. — Tâchez de vous procurer l'*Histoire du Concile de Trente* du cardinal Pallavicini (Migne, trois vol.), et d'y lire le passage qui concerne l'élaboration du décret *Tametsi ;* vous serez fixé sur les raisons qui ont décidé les Pères de Trente à ne pas publier en forme universelle, du même coup, et *pro orbe catholico* la loi nouvelle de clandestinité qui rend invalide tout mariage non célébré avec l'assistance de deux témoins et du « propre curé » de l'une au moins des deux parties.

Ils ont pensé, et avec raison, que pareille promulgation universelle, très pratique en pays catholiques, présenterait d'énormes difficultés dans les sociétés mélangées de catholiques et d'hérétiques, là où 1° il serait impossible de faire observer le décret par les dissidents, et où 2° les catholiques eux-mêmes, faute de culte public régulièrement organisé et socialement reconnu, auraient grande difficulté à se présenter devant leur « propre curé ».

Tel est, en deux mots, le motif qui a empêché jusqu'à présent la promulgation générale de la nouvelle discipline, et qui vraisemblablement l'empêchera encore dans l'avenir pour les pays qui présenteront le concours de circonstances visées par les Pères de Trente.

Le Saint-Siège, par l'organe de la Propagande et de la Congrégation du Concile, continue de trancher, pour ainsi dire tous les jours, les difficultés qui surgissent à propos de la promulgation du décret *Tametsi,* ordonnée en principe par le Concile de Trente. Tantôt il déclare que la loi a cessé d'être en vigueur, vu l'invasion générale des sectes acatholiques dans les pays jadis catholiques où le décret était observé ; tantôt, au contraire, il le fait publier par les Ordinaires au sein des chrétientés nouvelles qui succèdent à d'anciennes sociétés infidèles ou dissidentes, parmi lesquelles cette publication avait été jusqu'à présent impossible [1]. Parfois même, là où il y a exercice normal possible de leur culte, pour des catholiques vivant à l'état d'infime minorité au milieu d'infidèles, comme à Constantinople, l'Eglise fait promulguer le décret pour les seuls catholiques.

Il est incontestable que cette situation diverse

[1] Voir sur la promulgation du décret *Tametsi* et les délicats problèmes canoniques qu'elle soulève l'excellent livre de Deshayes : *Questions pratiques de droit et de morale sur le mariage* (clandestinité). L'auteur donne à la fin le catalogue de tous les pays du monde où le décret est actuellement en vigueur.